

宗族組織と同姓団体のはざままで

——湖北省の宗族復興を事例として

賈 玉龍

はじめに

中国の漢族社会は、明確な父系出自の原理を持っている点に著しい特色がある。父系親族集団としての宗族は、一九二〇年代から人類学的中国研究の主要な研究対象であり続けてきた。中華人民共和国建国後、宗族は政治的批判によって一時的に消滅したものの、依然として研究者たちの関心を集めている。フリードマン [Freedman 1958, 1966] の影響により、宗族研究の焦点は漢族社会の基本構造 [Kulp 1925; 林 2000 (1935), 1936] から、国家と地域社会をつなぐ中間集団へとシフトした。それ以降の宗族研究では、フリードマンの宗族モデルを検証・批判する研究が主

流となり、宗族組織の分裂・統合や宗族の機能モデルと理念モデル [陳 1985] の異同等のテーマを中心に議論が進められてきた。

一方、周知のように、一九八〇年代の改革開放以降、毛沢東の時代に批判された宗族文化は、「復興」するようになった。ここでいう宗族の「復興」とは、かつて排斥の対象となった宗族が、有力者からの資金提供などを契機に、祠堂や墓、族譜を修復し、集団で行う祖先祭祀を復活させるといった一連の出来事を指している [兼城 2016: 234]。注意すべきは、「復興」された宗族は、決して清代や民国期の宗族組織のコピーではない [瀬川 2004: 173] ということである。このように、復興された宗族がどのようなものは宗族研究の新たな課題となっている。

こうした背景において、二〇〇〇年代以降、宗族復興・新興に関心を示した研究が多数出現した〔稲澤 2016; 兼城 2016; 川口 2016; 長沼 2016; 横田 2016〕。これらは、族譜再編などの宗族復興にかかわる出来事のプロセスを丹念に記述・分析した点で大きく貢献をしている。しかし明確な定義を提示しないまま、歴史上の宗族組織と復興された現代宗族を安易に宗族という言葉で表現したことから、ある種の概念の混乱も生じている。この混乱は、これらの研究の対象が中国東南部（福建、広東）に集中しており、「宗族」という表現を使う時にあらかじめ歴史的に発達した宗族組織を想定しているという点に由来する。結果として、復興された「宗族」とはどのようなものかという課題は十分解決できたとは言えない。

この問題点に対して、本稿では中国中部の湖北省における呉氏宗族の族譜再編を手掛かりに、復興される「宗族」の実態について考察する。ここで注意すべきは、呉氏一族にとつての「宗族」の意味合いは時代によって異なるという点である。この状況は「宗族」概念の曖昧さに密接に関連するため、本論に入る前に研究史における「宗族」定義の変遷を概観してみたい。

宗族の定義をめぐる論争において、フリードマンの影響は大きい。彼は社会人類学の「リニージ」(lineage) 概念から出発し、中国の宗族を「共住、財産共有などを伴う団

体的父系親族集団」とみなしている。彼の「中国的リニージ」(Chinese Lineage) 概念は、「明確な系譜関係」と「共有財産の所有」に重点をおき、宗族を社会人類学の視野に導入する点で貢献が大きかった。しかしながら、彼は「リニージ」を多様な父系親族集団（分節 segment、地域リニージ local lineage、上位リニージ higher-order lineage）から切り離しており、術語上の分割によって中国社会における親族集団の連続性、柔軟性と多様性を遮蔽・歪曲する恐れもあることが指摘されている〔瀬川 1991: 16-19〕。この問題点を解決するために、瀬川〔1991〕は中国語の「宗族」(zongzu) 概念を「リニージ」の代わりにすると提案し、その適用範囲について次のように説明している。

「宗族」という言葉のもつこの種の曖昧さ、幅広さゆえに、我々は団体的性格の強い機能集団からそうした団体的性を欠くものまで、あるいは明確な系譜関係によつて結ばれたものから系譜関係の曖昧なものまで、多様なものを含み込んだ漢族の親族集団やカテゴリーを指示するものとしてこの語を用いることができる。

〔瀬川 1991: 22〕

一九九〇年代以降、「宗族」概念の細分化によりフリードマンの宗族モデルを相対化する一連の試みがなされてきた。たとえば「宗族」は、団体的性格と組織化の程度を基準に、「団体的宗族と潜在的宗族」〔瀬川 2004: 121〕、「理

念的・儀礼的文脈における宗族と日常的文脈における宗族」〔瀬川 2016: 46-50〕、「宗族組織³と宗族制度⁴」〔秦 2016: 93〕などの概念に区分されてきた。ここではフリードマンが提示した組織化された機能集団は宗族組織などの概念で継続しているが、組織化されなかった父系親族集団も宗族研究の視野に入っている。

前述したように、宗族復興をめぐる研究のほとんどは「リニージ」や「宗族組織」などの概念の影響を受けて、族譜や祠堂や祖先祭祀などの儀礼的な要素に重点を置いてきた。しかし、これらの研究は「宗族」概念の定義に触れないまま、多様な実践を「宗族」として表現しており、逆に混乱が生じやすい。本稿では、調査地のインフォーマントの言及した宗族（歴史上の宗族組織、明確な系譜関係を持つ族人の総称など）に触れる際には基本的に括弧なしの宗族を使う。また、混乱を避けるために、二〇一〇年代に復興された現代的宗族を括弧付きの「宗族」と表す。これを踏まえて、宗族の意味合いが時代によってどのように変化したか、復興された「宗族」とはどのようなものかを最後に考察する。なお、本稿の基本となるのは、二〇一七年五月から二〇一九年一〇月まで中国湖北省随州で実施した長期調査から収集したデータである⁵。

1 調査地概要と歴史上の呉氏宗族

湖北省随州市は、漢族の始祖である炎帝が誕生した地として有名な都市である。随州市は湖北省の北部に位置し、省都の武漢市から北西に約一八五キロメートル離れていて、二〇一九年現在、随州市は曾都区、随県、広水市（県級市⁶）という三つの県級行政区を管轄し、二五八万人（二〇一〇年の統計）の戸籍人口を有している。

調査地の呉家寨は随州市東北部の郊外に位置する元行政村であり、都市の中心部から約二三キロメートル離れている。呉家寨の歴史は、明代（一三六八―一六四四）の初期にまで遡ることができる。元代（一二七一―一三六八）末期における湖広地域（湖北省、湖南省、広東省の一部）では戦事が頻繁に起こり、戦死する人が多く人口が希薄化した。明の初期になると、政府は人口の多い江西省から湖広地域に人々を移住させるようになった。こうした大規模な人口移動は、「江西填湖広」（江西で湖広を填む）ともよばれている。

呉氏族譜によれば、呉家寨における呉氏宗族の祖先である呉均海は明の洪武年間（一三六八―一三九八）に、三人の息子（呉道貴、呉逼貴、呉士貴）を連れて江西省南昌郡豊城邑から湖北省随州地域に移住した。彼らは最初に漂水

河の東部にある団子山の下（今の太平廟水庫）に定住したが、洪水の氾濫で呉家寨に移住した。数年後、呉均海の次男（呉逼貴）と三男（呉士貴）はそれぞれ湖北省の南河（今の漢川市）と応山（今の応山市）に移住し、長男（呉道貴）の一族だけが呉家寨に定住した。始祖の移住から計算すると、呉家寨における呉氏宗族は六〇〇年以上（二七世代）の歴史を有している。

明の洪武年間、三代目目の呉忠は皇帝の朱元璋から「義宰大夫」の官職をもらい、皇帝の聖旨に従って二番目の孫の呉常とともに呉家寨に町を建設した。洪武一八年（一三八五）、江西省南昌郡豊城邑の官員であった呉恒は、呉氏宗族の族譜に序文を寄稿し、呉家寨における呉氏宗族の基礎を固めた。万暦年間（一五七三―一六二〇）、呉氏宗族は族譜を再編し、『呉氏万暦古族譜世系大全』と題する新族譜を発行した。天啓年間（一六二一―一六二七）、呉家寨は盗賊に襲われ、一部の族人は村を離れて他地域に移住した。清の順治四年（一六四七）、呉氏宗族の族長である呉伯棟は宗族の長老と各分派の代表を召集し、族譜を再編し、一三代以降の一六個の「輩字」――「章世徳大、長兆其祥、祖述知道、忠厚伝家」――を確定した。これらの輩字は族人の系譜関係を明確にするものだけでなく、族人への助言でもある。このときの族譜編集に伴い、呉氏宗族は祠堂と城壁も建立している。その結果、呉家寨は東西南

北の四つの城門を持つ立派な寨となり、現地での影響力が高まった。それ以降、呉氏宗族の人口は大幅に増加し、科挙試験で出世する者を輩出した。寨内では農産物と生活用品の商売が繁盛し、隣接地域における市場となった。清代から中華民国に移行するなか（一九一一年）、呉家寨は再び盗賊に襲われ、城壁と多くの家屋が破壊された。経済的に裕福な族人たちは他の地域に移住したものの、残った人々によって呉家寨における宗族文化の基本構造は維持された。

呉祥登は呉氏宗族の歴史に詳しい一九四五年生まれの農民である。民国期以降の呉氏宗族の状況について、彼は次のように説明している。

解放の前（民国期）、わが宗族は共有の族田を持っていた。族田自体は広くなかったが、その収穫で毎年、の祖先祭祀の費用を賄うには十分だった。最初の頃、族田の担当者は各分派間での持ち回りであったと聞いているが、村を離れる族人の増加により、分派間のバランスはどんどん崩れた。民国期の後半では、族田を比較的貧困な族人に種植えしてもらい、収穫の一部を賃金として担当した者に支払うという方式をとっていた。毎年の清明節では、族人たちは共通の始祖を祭祀したあと、分散して各分派の祖先を祀るのが原則である。こうした祖先祭祀は、建国（一九四九年）まで続

いていた。

建国以降、祖先祭祀などの伝統的な儀礼は批判され、中止された。その当時、祠堂はまだ残されていたので、族人たちは五世代以内の祖先の位牌を家屋の真ん中に置いて、五世代以外の祖先の位牌を祠堂の中に置いた。一九五八年、宗族はさらに厳しく批判された。祠堂は村の小学校として使われるようになって、祠堂にある祖先の位牌も撤去された。また、家屋の中に祖先の位牌を置くのもタブーとなった。さらに、祠堂自体は一九六三年に壊された。このように、呉家寨における祖先の位牌をめぐる伝統はなくなっていた。

文化大革命（一九六六～一九七六年）になってから、宗族文化にとどまらず、すべての「伝統」は批判的となった。族譜はいうまでもなく、（呉家寨の）城壁や村廟は全部破壊された。（二〇一七年六月八日）一九八〇年代以降、宗族文化への規制はだいぶ緩和され、政府は基本的に「賛成はしない。否定もしない」という態度を示すようになった。呉家寨の内部には個別に祖先祭祀を再開する家族が現れてきたが、族譜再編や祠堂再建などの動きには至らなかった。当時の呉氏宗族の状況について、呉祥登は次のように述べている。

当時（一九八〇年代）、隣接地域でこれ（族譜再編

と祠堂再建）をやる人（宗族）はいなかった。わが宗族においては提案する人は数人いたが、結局できなかった。これは大きな作業だから、リーダーがいなかったらぜんぜん進まない。（二〇一七年六月八日）

一九八〇年代の呉氏宗族と同様の状況は、同地域（湖北省）の民族誌「秦 2005, 2016」においても確認できる。民国期までに繁栄した李氏宗族と張氏宗族の内部では、一九八〇年代以降、族譜再編を提案した人はいいたものの、最終的に実現はできなかった「秦 2016: 125」。秦が指摘したように、「有力な個人の行為が宗族復活の過程において極めて重要である。それは当事者にとって宗族が重要な社会的、経済的、政治的な資源として利用できるかどうかに関わっている」【秦 2005: 85】。毛沢東の時代と比べて、一九八〇年代の村幹部は、人数と仕事量が減少したかわりに、自主的な政治権力と経済的収入が増加していた。また、村幹部の任命は主に上級政府（郷鎮幹部）からの評価に関係する。そのため、村の中では宗族機能を回復する提案があるものの、宗族の有力者である村幹部は自分の高い社会的地位や政治的権力や経済的利益を保つために、政府から責任追及される危険を冒すほど宗族復興に積極的には関与しないのである【秦 2016: 126-128】。ここからもわかるように、宗族復興の成否は、有力者の個人的な選択と、政治的な環境に密接に関連している。

二 呉氏宗族の宗族復興

二〇〇九年以降、随州市内では「炎帝故里尋根節」の影響で一時的に族譜再編のブームが出現した。呉氏宗族も二〇一二年から族譜の再編と祠堂の再建を中心に、宗族を復興させようとしていた。当時の状況について、呉祥森（随州市政府機関の幹部）は次のように述べている。

その当時、（随州市では）みんな族譜編集や宗親会などをやっていた。わが宗族も官僚と知識人を輩出した「名門望族」なので、なんとかやらなければ（ならない）。（二〇一六年八月二〇日）

ここでは、瀨川が指摘したように、族譜を保持すること自体が一種のステータスシンボルとしての意味を帯びていた〔瀨川 1996:34〕。呉祥森の発言からもわかるように、呉氏宗族はまさに「名門望族」としてのステータスを保つために、族譜再編などの作業に取り組んだ。新族譜は二年弱の調査を経て二〇一四年の八月によく発行された。

（一）宗族復興をめぐる異なる言説

宗族復興の契機を考える際、族譜再編を提案したのが誰なのかということは一つのポイントである。注意すべきは、呉氏宗族の内部において提案者をめぐる複数の言説が

同時に存在するということである。

呉述友は一九五三年生まれの男性で、一九八二年から二〇〇六年までの間に呉家寨の村書記を務めていた。族譜再編の提案者について聞かれた時、彼は次のように述べている。

その当時、族譜再編を提案したのは呉述銀（中央政府機関で一時的に働いた元幹部）や呉祥成（湖北省政府機関の高級幹部）、呉祥森（随州市政府機関の幹部）という三人であった。彼らの呼びかけによって、呉述蘭などの企業家が寄付することを決めた。

一九八〇年代のとき、これ（族譜再編、祠堂再建）をやるうとしていた人はなかったが、やはり今（二〇一〇年代）の政治的環境とはだいぶ違ったね。（二〇一九年四月五日）

呉述友によれば、宗族をめぐる政治的環境の変化は復興の重要な要素となっている。宗族文化を称揚する政治的環境において、政府幹部である三人の宗族有力者の呼びかけがあったからこそ、「宗族」は復興したのである。同席した呉家寨の村書記である呉述林（一九六六年生まれ）も、この意見にほぼ同意している。しかし、村書記のような共產党幹部が政府幹部を宗族復興の立役者として扱う一方で、二〇一四年に発行した呉氏宗族の族譜では、族譜再編の提案者に関する異なる記述がなされている。

二〇一二年春、呉氏宗族の女性、呉述蘭（一九六七
年生まれの企業家）が、わが宗族は族譜編集に取り組
むべきだと提案した。そのあと、呉祥成をはじめとす
る宗族内部の代表たちが相談し、（中略）、それ（族譜
編集）は大事なイベントであると合意し、族譜再編に
関する理事会が発足した。（二〇一四年版呉氏族譜よ
り）

族譜によれば、呉述蘭こそ族譜再編の提案者である。そ
れは、彼女が族譜再編に一番多い資金を寄付したからであ
る。寄付金については後で詳しく分析するが、族譜におい
て、経済的基盤を重視する視点から、大金を寄付する企業
家が有力者として認められるということは明らかである。

政治的正当性と経済的基盤以外に、宗族復興の契機に関
する別の解釈もある。前述の呉祥登は、族譜再編の提案者
について次のように述べている。

族譜編集を提案したのは、われわれ「祥」字輩（呉
氏宗族の二一世代）だよ。そもそもわが宗族の「輩
字」は二九世代までしかなく、今はもう二七世代
（「厚」字輩）となつて「輩字」がそろそろ切れる。その
当時（二〇〇五年）、まだ活動能力のある「祥、祖、述、
知」という四つの世代の中で、わが「祥」字輩は一番
上の世代で、宗族の歴史にも詳しい。そのため、私
たち（「祥」字輩）を中心に族譜編集をやらうと約束

した。最初は兄弟と従兄弟の間で決めたが、お金など
の問題もあつて大規模な調査ができなかった。調査を
本格的に始めたのは二〇一二年であつた。政府幹部た
ちが車を出してくれて、私たちはガソリン代を払うだ
けでよかつた。その時は随州各地の村に限らず、湖北
省の漢川と洪湖や河南省洛陽と江西省豊城にも調査に
行った。当時は「お金があればお金を出せ、力があれ
ば力を出せ」というスローガンもあり、私はもう年寄
りで暇だから調査に同行した。同姓の村に着いたら、
細かい世帯調査からはじめる。一つの都市では大体一
日から三日間までの滞在が必要だった。（二〇一九年
三月五日）

前節で述べたように、宗族復興の成否は有力者の働きか
けの有無に密接に関わる。二〇一〇年以降、宗族文化が称
揚されるなかで、政府幹部、企業家と宗族の上位世代は宗
族復興に必要な「政治的正当性、経済的基盤、歴史的知
識」を提供し、それぞれの文脈（政治、経済、儒教理念）
での有力者として宗族の求心力の象徴となつている。

（二）宗族復興でまとまつた「中心」

二〇一三年の清明節に、呉氏宗族は族譜編集をめぐる会
議を開き、作業の詳細およびスケジュールを決めた。当時
の予算によれば、族譜再編（約二四〇万円）と祠堂再建

(約二四八〇万円)には合計一七〇萬元(約二七二〇万円)の費用が必要である。資金の募集については寄付者の意志を重視することを原則とし、寄付の強制と金額の制限はなかった。ただし、寄付者など族譜編集に貢献した人を族譜の功德ランキングで表彰するとした。二〇一四年八月の統計によれば、呉氏宗族は合計一四萬元(約二二四万円)の弱の寄付金を受け取り、寄付の総件数は一四九件である。寄付金の規模が比較的小さいため、族譜の編集はできしたが、祠堂の再建は懸案となった。

新族譜の功德ランキングでは、寄付者の名前は寄付額の順でランク付けされている。二萬元(一件)と五千元(一件)の二件を除き、比較的大きい寄付は三千元(六件)、二千元(二一件)、千元(一七件)であった。すべての寄付者の連絡先(現住所と携帯電話番号)が功德ランキングに記載されるが、三千元およびそれ以上を寄付した人については比較的詳しいプロフィールもついている。注意すべきは、族譜再編に対してもっとも多額の寄付をしたのが、二人の既婚女性だということである。以下では、伝統的に族人とされない女性たちが「宗族」の有力者とされる経緯について見ていく。

ジェンダーの視点からは、女性の地位が帝政期から民国期にかけて大きく向上したという点がまずあげられる。民国期までの宗族組織は父系出自集団であり、婚入した女性

と未婚の娘は宗族組織のメンバーではあるが、婚出した娘は夫の所属する宗族組織のメンバーとなり、生家の父方の宗族組織のメンバーとはいえなかった。村民の話によれば、昔(民国期まで)は婚出した女性が父方宗族の墓参りに参加することはタブーであった。それは祖先祭祀は男性の族人が担当するという宗族規範に由来するものであり、部外者(婚出した娘)の参加は「宗族には」男がいな

い」ことの表れとして、祖先と族人全員への侮辱とされている。一九五〇年代以降、家父長制を中心とする宗族規範への批判に伴って、男女平等の理念が普及し、女性は男性の付属ではなくなっている。こうした背景から、一九八〇年代に宗族文化への規制が緩和した後、婚出した女性も普通に親族の一員として父方の祭祀活動に参加できるようになった。このように、実践レベルの宗族は境界が曖昧となり、婚出した女性も宗族の一員とされるようになった。

政治の面から見れば、宗族と地域社会の秩序が時代の変動に伴って変化するという点も重要である。民国期までの宗族組織は血縁集団と地域共同体という側面を両方持ち、その権力を握っていたのは上位世代の長老たちであった。一九五〇年代以降、「輩行規定」¹⁰が古い秩序の象徴として厳しく批判されたことに加え、無産階級の「貧農」が幹部に任命され宗族の長老にかわって権力の中心となった。また、一九八〇年代以降、政府の関心は政治運動から経済発

表1 呉氏族譜再編への寄付金

寄付額	居住地	職業	人数
2000元以上	都市	公務員、企業家	22
	鎮(町)	公務員、医者、中学校長	7
1000元以上 2000元未満	都市	公務員、会社職員	8
	鎮(町)	公務員、自営業者	3
	村	村幹部	6
1000元未満	村	農民、出稼ぎ労働者	103

出所：功徳ランキングとインタビューにより筆者作成。

経済的な貢献を基準とする実力主義的な秩序が中心となっている。筆者の統計によれば、二千元以上を寄付した二十九人のなかで、二二人は都市で定職（企業家、公務員）に就く者で、残りの七人は鎮（町）のエリート（公務員、医者、中学校長）である。千元以上二千元未満を寄付した一七人のなか

展へと移り、経済的に裕福な人が成功者と見なされるようになった。このように、地域社会の秩序の基盤は伝統的な儒教理念から共産主義的な階級論へ、そして最終的には市場経済的な実力主義へと変化した。この点からいえば、大金を寄付した女性が、市場経済の秩序における「有力者」として、宗族の上位世代や政府の幹部と一緒に「宗族」の「中心」とされるのは当然のことである。

以上で述べたように、呉氏宗族の族譜再編においては、経済的な貢献を基準とする実力主義的な秩序が中心となっ

で、八人は都市で定職に就く者であり、残りの九人は鎮（町）のエリート（三人）と村幹部（六人）からなっている。千元未満を寄付した人は、基本的に農民と農村出身の出稼ぎ労働者である。このように、経済的に裕福なエリートたち（企業家、公務員）は大金の寄付によって威信を蓄積し、復興した「宗族」の「中心」に位置づけられている。これと同時に、一部の族人も寄付を通してエリートとつながり（連絡先を交換する）、「中心」に近づくことができている。

（三）宗族復興で排除される「周縁」

二〇一六年八月の予備調査以来、筆者は呉氏宗族の有力者たち（鎮長の呉祖成や村書記の呉述林など）を通して何度も宗族復興のプロセスについて確認することができた。それだけでなく、新しい族譜も族譜発行の担当者である呉祥森から一部譲り受けた。族譜によれば、呉氏宗族は二〇一二年に族譜再編を決めて以来、族人に向けて数回の会議を開き、寄付金を募集した。これに加え、有力者たちは二〇一四年八月の族譜発行に際して、族人に族譜再編の詳細と会計結果も報告した。このことから、筆者は宗族の歴史と族譜再編の流れはすでに呉氏宗族のメンバーたちの共通認識であるという印象を受けていた。しかし、筆者が呉家寨の世帯調査を行った際（二〇一九年三月）、呉家寨在住

の大部分の族人が族譜の存在すら知らなかったことを発見した。

呉祖安は一九七〇年生まれの男性で、夫婦二人で呉家寨にて農業に従事している。息子一人と娘一人はすでに成人して出稼ぎ労働で村を離れたので、経済的な負担は比較的軽かった。呉氏宗族の族譜編集について聞かれた時、彼は次のように答えている。

その当時、わが宗族の金持ちがお金を出して、みんなもお金を寄付しようというふう呼びかけたという噂があった。その後はお金が足りないので、情報もだんだんなくなつた。お金を出すことに対して、賛成する人もいれば、反対する人もいる。あの時、私たち（の家族）に直接連絡がくることはなかった。（これらの情報は）全部村の雑談で他人から聞いた。もちろん、私もお金を出さなかった。（二〇一九年三月九日）

呉祖安の話によれば、すべての族人が金を寄付することに賛成したわけではなかった。注意すべきなのは、族人でも族譜編集の詳細を知らないというのが呉家寨では一般的な状況であつたということである。筆者がインタビューした呉氏族人（村在住）のほとんどは、「族譜なんか見たことがない、（族譜の発行を）聞いたこともない。それはもう失敗したのだろう」と述べた。以下では、呉家寨村民が族譜発行の情報を知らなかった理由を見ていく。

呉祥慶は一九六六年生まれの男性で、夫婦二人で一九九〇年代から出稼ぎ労働に従事している。娘が二人とも大学に進学できたというのはめでたいことであるが、その学費と生活費が全部夫婦二人の負担となつた。娘たちの将来のために、夫婦二人は必死に働くしかないと自覚している。族譜編集に関わつた経験について、呉祥慶の妻は次のように述べている。

確かに数年前に、彼ら（宗族の有力者たち）が族譜とかをやつたことがある。しかし、それは成功しなかつた。その当時、（彼らは）私たちを訪ねたことがあつて、「お金があればお金を出せ、力があれば力を出せ」という方針を宣伝した。わが家は本当に貧乏だから、彼らはお金ではなく、夫に力を出してもらいたいと依頼した。彼らのアドバイスによれば、夫はしばらく出稼ぎをやめて、村で（族人に関する）調査と統計をやるべき。でも、夫の収入はわが家の基本だから、それをなしに暮らすことができない。だから、それを断つた。しばらくしてから、やる人がなくなつてやめることにしたと聞いた。（二〇一九年三月八日）

以上で述べたように、「有銭出銭、有力出力」（お金があればお金を出せ、力があれば力を出せ）という方針は都市在住のエリートから呉家寨在住の農民と出稼ぎ労働者にまで通用するものである。経済的・人的な貢献がなければ、

族譜の寄付者ランキングに列挙されないのはいうまでもなく、族譜編集に関する情報も手に入らない。このように、資金の寄付と編集作業への参与は自発的なボランティア活動というより、「宗族」のメンバーシップを確認するため義務と言った方が適切である。女性の有力者が寄付によって「宗族」に入ることもできれば、男性のメンバーが寄付を断ることによって「宗族」を出ることもできるのである。義務遂行によって加入が可能であるというルールは一見すれば公平に見えるが、経済的・時間的に弱い立場に位置する農民・出稼ぎ労働者は実質的に不利な立場となり、有力者たちに排除される「周縁」となっている。

四 「個の集合」としての祖先祭祀

漢族の習俗では、清明節（四月五日）に祖先祭祀を行うのが一般的である。この祖先祭祀は、宗族復興をめぐる先行研究〔稲澤 2016; 兼城 2016; 川口 2016; 長沼 2016; 横田 2016〕において中心的な地位を占めている。呉氏宗族の新族譜によれば、共同の祖先祭祀は族譜再編をきっかけに、すでに再開されている。しかし、二〇一八年の清明節の前に、筆者は集団的な祖先祭祀の参与観察ができることを期待していたが、情報が全然入ってこなかった。呉家寨在住の族人に聞くと、返事のほとんどは「兄弟（の家族）が家（村）にいたら、事前に時間を決めて一緒に墓参りするこ

とも可能だが、基本的に自分（の家族）で行く。墓参りの時間にも厳しい制限がなく、清明節より三日間前後しても構わない」という内容である。実際に村民の墓参りを見ても、数人の核家族か十人前後の大家族で行くのが普通である。しかし後で村書記に聞いたところ、「私は親戚が多くて、毎年墓参りには基本的に四〇人くらいいる」という異なる返事が来た。では、どうして村書記たちの祖先祭祀だけは大規模なのか。それは「宗族」規模の祖先祭祀に近いものなのか。また、なぜ村民たちは大規模な祖先祭祀を知らないのか。こうした一連の疑問が浮かび上がった。そして筆者は二〇一九年の清明節に大規模な祖先祭祀を見に行くことを村書記と約束した。

二〇一九年四月五日の午前一時ごろ、疲れた顔をした村書記はバイクで筆者を迎えた。挨拶すると、村書記は前日の夜遅くまで随州市で飲んで、そのまま随州に泊まったことがわかった。清明節には火災のリスクが高いので、村書記は朝早く村に戻り、慌てて墓の状況を確認し、墓参りに参加することもなく、上級政府の指示に従ってオフィスで待機した。一時以降、待機の義務が終わったため、村書記は筆者とともに墓参りの様子を見に行った。事前に約束していたのに、なぜ遅い時点で声をかけたのか、せっかくの祖先祭祀が見られないのではないかという不満が筆者の中で生じた。墓の地域に近づくと、墓参りから



写真1 吳氏宗族の一家族の祖先祭祀
(2019年4月6日筆者撮影)



写真2 吳氏宗族の祖先祭祀後の会食
(2019年4月5日吳述友宅にて筆者撮影)

帰ってきた家族（二〇人以下）にしばしば遭遇した。みな吳氏宗族のメンバーで、村書記に親しそうに挨拶した。

村人…もう墓参りに行ったの？

村書記…昨日は酔っ払っちゃって、朝はすこし見たけど、仕事があるから行かなかった。

村人…そうか。もともとあなたと一緒に行くかとか考

えたが、朝にあなたの家に寄ったところ、人がいなくてもう行ってしまったかと思って、自分（の家族）

で行くことにした。

墓に着くと、村書記の従兄弟である吳述友（元村書記、随州市在住）の家族四人（娘夫婦と孫）が、ちょうど随州市から村に帰って墓参りを開始したところであった。吳述友は墓（土の斜面）に一本の造花を挿してから、紙銭と線香を燃やした。線香を斜面に供えた後、四人は順番に墓に額ずいた。最後に、吳述友は爆竹を鳴らし、祭祀を終えた。吳述友（とその家族）は全部で二組の墓（祖父母の墓と両親の墓）を参った。その後、彼らは筆者たちに同行して吳家寨に帰った。

村書記によれば、墓参りの範囲は主に祖父母、父母と亡くなった兄弟である。途中で会えたら兄弟と従兄弟（の家族）と一緒に行ってよいが、会えなかったら自分（の家族）だけで行ってもかまわない。事前

に約束する必要は特になかった。墓参りで重要なのは、後の会食である（すべての族人が会食に参加するわけではない）。村に着く（¹¹一時半）と、筆者たちは村書記の二番目の兄の家に行った。そこでは六〇代前後の男性五人と子供六

人が雑談をし、五人ぐらいの女性が会食の料理を準備していた。村書記は「墓参りで村に帰った親戚が多すぎて、一つのテーブルにつけない」と説明し、筆者を呉述友の家に連れて行った。

呉述友の家も、村書記の兄の家と近い状況であった。五〇代以上の男性五人と子供四人がいて、六人の女性が料理を準備していた。一一時四〇分になると、会食がはじまった。男性六人（筆者を含め）、七〇代の女性一人と男の子一人がテーブルについており、他の女性は隣の厨房で食べていた。ほかの子供たちはテーブルのそばに立って食べることはできたが、席に座ることはできなかった。男性たちは基本的に酒を飲みながらおしゃべりしたが、酒を飲まない男性が先に退席すると、そのかわりに女性はテーブルにつくことができた。

会食がおわる（一三時）と、男性たちは他の家に分散して麻雀をやることになった。女性たちは食器の片付けに残り、喋りながら休憩していた。筆者が一七時半ぐらいに呉述友の家に戻ると、女性たちはまた料理を準備していた。一七時五〇分になると、呉述友はほかの男性を誘いに家を出た。夕食の男性メンバーは村書記と筆者を除いて、村書記の兄の家で会った男性三人に変わった。彼らは比較的早い段階で村を離れて都市に定住する「エリート」であり、祖先祭祀をきっかけに帰郷し親戚・友人に会うのである。

以上で述べたように、村書記たちの祖先祭祀は村民による小規模な祭祀と同じく、共同の祖先祭祀とはいえない。それは基本的に家族を単位とするもので、家族をこえて事前に約束する必要がない。ただし、呉家寨の祖先祭祀にはかなりの偶然性がある。時間の制限が緩い（清明節より三日間前後しても構わない）のみならず、用事があつて祖先祭祀をやめる可能性（二〇一九年清明節の村書記）もあれば、約束せずに親戚と合流して「集まり」で祭祀する可能性もある。後者の場合、祭祀の「集まり」は「会食」にまで発展するのが一般的である。

注意すべきは、祖先祭祀の「集まり」の範囲はかなり不安定で、都市定住で臨時に帰郷する族人がしばしばいる、ということである。村書記と元村書記は村の有力者として社交範囲が広く、帰郷エリートとの関係が比較的近いので、「集まり」のホストとなりやすい。それに対して、普通の村民は社交範囲が狭い（宗族エリートとの関係が比較的遠い）ので、「会食」で他人を招待することも、「会食」に誘われることも少ない。このように、祖先祭祀においてもまた、「中心」と「周縁」の分断が現れる。「中心」に近い村幹部と宗族エリートがまとまる一方、「周縁」である農民たちはまた排除されている。

三 幻の宗族

——宗族組織と同姓団体のほぐれ

民国期までの呉氏宗族は、共有財産（族田）と明確な系譜関係（族譜）を有する父系親族集団であった。この時期の呉氏宗族は組織化された機能集団として、村落社会での影響力が強く、「宗族組織」〔秦 2016: 93〕と見なすことが可能である。

中華人民共和国建国後、族田の国有化と村落社会への国家権力の介入により、かつての宗族組織は機能集団としての経済的基盤と政治的合理性を失った。これに加え、宗族文化が批判されるなかで、祖先祭祀の伝統は中止され、族譜や祠堂などの宗族文化の表象も破壊された。この時期には、宗族は村落社会の公的領域から消え、私的領域にとどまる父系親族関係となっていた。家長制への批判と男女平等の理念の普及により、婚出した女性と父系親族の間の境界も曖昧化していた。

一九八〇年代以降、宗族文化への批判の緩和により、家族を単位とする祖先祭祀を再開するという現象が個別に現れた。しかしながら、この時期に生まれた子供の大部分は、名前をつけるときに「輩字」を使わなくなった。二〇〇〇年以降の出稼ぎブームに伴い、呉家寨の青壮年は都市

に進出し、中国各地に分散するようになった。遠距離の父系親族関係は小範囲で継続されているものの、「輩字」の廃止による系譜関係の混乱と族人の分散は、秩序としての「宗族制度」〔秦 2016: 93〕をさらに弱体化させた。

二〇一〇年代になると、宗族文化は各級政府の承認による正当性を獲得した。これに伴い呉氏宗族のエリートたちは、族譜の再編と祠堂の再建を計画しはじめた。ここで「有力者」として現れたのは、政府幹部、企業家と宗族の上位世代であった。注意すべきは、有力者たちの関心は立場によって異なることである。呉祥森のような政府幹部は、宗族復興を通して「名門望族」の社会的ステータスを固めることを図り、「宗族」の実質よりも族譜や祠堂などの宗族文化の表象に関心を示した。呉述蘭のような企業家は都市（随州）在住の宗族エリートとの連携を強め、ビジネス・チャンスの拡大を望み、宗族エリートを中心とする社会的ネットワークを重視した。呉祥登のような宗族の上位世代は、族人間の系譜関係を明確化することにより、秩序としての「宗族制度」を回復することが目的であり、族譜再編における系譜関係の実証性に重点を置いた。こうした背景を踏まえ、復興された「宗族」は新族譜と族譜再編の作業で結ばれた小規模な社会的ネットワークとして結実した。宗族復興のプロセスでは、「文化的資源」としての族譜を入手した政府幹部、「社会的資源」として

のビジネス・ネットワークを獲得した企業家、「(想像上の) 秩序の合理性」を代表する実証的系譜関係(族譜)を
確認した宗族の上位世代はそれぞれに満足した。しかしながら、自分の関心に集中した有力者たちは、社会的に弱い立場に位置する族人たちに十分な関心を払わなかった。それに対して、常住地が湖北省にとどまらない出稼ぎ労働者と、都市在住の宗族エリートとあまり接点のない農民にとつては、「宗族」に入ることとは実用的な意義に欠け、寄付金は単なる経済的負担に過ぎなかった。復興された「宗族」のメンバーシップは、寄付金により獲得されたものであるため、呉氏族人の多数を占めた出稼ぎ労働者と農民は周縁化された。こうした「宗族」は歴史上の宗族組織ではなく、一部の族人が自発的に組織した「任意加入団体」である。この点から見れば、復興された呉氏宗族は「同姓団体・宗親会」と一定の類似性を有している。

「同姓団体」は「同姓Ⅱ父系血縁」という理念に基づく擬似的親族組織であり、清代の「合族祠」に由来している。「合族祠」というのは、血縁関係が確認されない同姓者が「父系出自」の理念をもとに建てた祠堂であり、交通の中心地(都市)に位置するのが普通である。また、こうした活動においては、「合族祠」を建設する成員間の関係を社会的に承認される「血縁」にするために、同姓の有名人を共通の祖先として広範囲に族譜を編集し、共通祖先の

祭祀活動を定期的に行うのが一般的である[牧野 1985: 233-271]。中華人民共和国建国後、広東省から香港に移住した移民たちは「合族祠」のモデルを参考にし、資金供与と同姓であることによりメンバーシップを確認する「同姓団体」(宗親会)を結成した。吉原 [2000]によれば、「合族祠」と「同姓団体」はいずれもが農村社会から社会構造の欠落した国内外の都市社会への移住を背景としたものであり、その目的は見知らぬ移入先で新たな社会的ネットワークを作ることにある。したがって「同姓団体」は、財政基盤を強め、より多くの財政負担能力の高い会員を集めるために、「同姓」だけを加入資格とし、高度な開放性を有している [吉原 2000: 16-17, 28-29]。

復興された呉氏宗族は「同姓団体」と同じく、族譜や祖先祭祀を中心とする「任意加入団体」であるが、「同姓団体」のような開放性を持たなかった。呉氏宗族の上位世代が系譜関係の実証性にこだわるため、明確な系譜関係が確認できない同姓者は寄付の願望があっても「宗族」に加入できない。呉祥登によれば、族譜再編の現地調査では、荊州市の呉氏一族が呉家寨と合同で族譜を編集することを提案した。編集作業を担当した呉述銀が確認した限り、この一族は確かに呉家寨とは共通の祖先を有している。ただし、荊州市の呉氏一族は何らかの原因で呉家寨と数世代ずれて「輩字」を使用している。結果として、呉述銀は「宗

族の輩分を混乱させてはいけない」という理由で、荊州市の呉氏一族との合同の族譜編集を断った。

これらの内容から、復興された呉氏宗族の範囲は族譜再編に資金提供した、明確な系譜関係を有する族人に限られることが明らかとなった。こうした「宗族」は農村を中心とする宗族組織のような、地域共同体としての機能を持たない。また、都市を拠点とする同姓団体のような開放性と柔軟性も持たない。結果として、復興された「宗族」は組織度が低く、祖先祭祀でさえも「個の集合」となっている。宗族組織と同姓団体のはざまに位置付けられた「宗族」は、族譜を中心とする文化表象にとどまり、実質的に幻のようなものに過ぎなかった。

〔付記〕 本稿の内容は、大阪大学大学院人間科学研究科に提出した博士論文（二〇一九年度）の一部を大幅に改訂したものである。国立民族学博物館に在籍中（二〇一七～二〇一八年度特別共同利用研究員、二〇二〇年度外来研究員）、受け入れ教員である河合洋尚先生と松尾瑞穂先生から有益な示唆をいただいた。ここに記して謝意を申し上げたい。

注

〈1〉 宗族研究の膨大な研究蓄積は瀬川 [2016] と拙稿 [賈 2017] などに詳しい。本稿ではその詳細を省略し、宗族復

興・新興と「宗族」概念の変容に焦点を当てることにする。

〈2〉 「リニージ」の教科書的定義においてまず重要なのは、「リニージ」が特定の祖先からの「明確な」出自をたどり得る人々の集団であるという点である。これは単系出自集団の中で「リニージ」が「克蘭」(clan) から区別される点でもある [瀬川 1991: 16]。

〈3〉 「宗族組織」とは、団体化、組織化された男系出自の親族集団である [秦 2016: 93]。

〈4〉 「宗族制度」とは、宗族関係者が母方親族を区別し、父系を強調するような親族名称で呼び合い、輩行規定や内婚禁止などに従って行動すべきとする宗族規範である [秦 2016: 93]。

〈5〉 インフォーマントのプライバシーを保護するために、本稿で用いる人名と市以下の地名は全て仮名である。

〈6〉 中国の行政区域は、「省―市―県・区―郷・鎮―村」（県と区は同じレベル）というピラミッド・システムをもとにしている。都市化の進行につれて、一部の県は市に改制されたが、行政上は依然として「県」にあたるものなので、「県級市」とも呼ばれている。「県級市」の概念に対して、「地級市」は「市」にあたる行政単位である。

〈7〉 洪武は中国明代の元号。初代皇帝である太祖・朱元璋の在世中に使われたため、朱元璋は洪武帝とも呼ばれる。

〈8〉 「輩字」とは、兄弟間に共通して与えられる、世代を示す名前の一文字のことである。

〈9〉 炎帝は伝説上の帝王で、皇帝と並んで漢族の祖先とさ

れている。そのため世界各地で暮らす漢族のことを「炎黃子孫」ともいう。「炎帝故里」とされる随州市では、炎帝をめぐる口頭伝承と民間信仰が盛んである。炎帝信仰は中華人民共和国建国以降、批判により一時的に中止されていたものの、一九八〇年代になってから規制の緩和により復活するようになった。こうした流れで、随州市政府は一九九一年から「炎帝誕生祭」を再開した。炎帝をめぐる口頭伝承（神農炎帝伝説）が国家級無形文化遺産にされたこと（二〇〇八年）をきっかけに、随州市政府と湖北省政府は二〇〇九年から「炎帝誕生祭」を「炎帝故里尋根節」に改称した。「尋根節」における炎帝祭祀も国家級無形文化遺産に登録された（二〇一一年）。中国国務院台湾事務オフィスと中国国務院僑務オフィスも二〇一二年から「尋根節」の主権機関に加わった。この一連の動きは、炎帝信仰と宗族文化の正当性が市、省、国家レベルの政府に承認されたことを意味している。こうした背景を踏まえて、二〇一〇年代前半の随州市では族譜再編のブームが出現した。

〈10〉「輩行規定」とは、宗族における上下関係の基準である。まずは世代の基準で上下を決め、同じ世代の場合は年齢を基準に上下関係を決定する。

〈11〉村書記は幹部であり農作業をしていないので、家には農作物がすくない。そのため、村書記は基本的に兄の家で主催の宴会を開くのである。筆者が二〇一六年八月の予備調査で初めて呉家寨を訪問したときも、村書記はこの兄の家に筆者を招待した。

参考文献

〈英語〉

Freedman, Maurice 1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press.

Freedman, Maurice 1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press.

Kulp, Daniel H. 1925 *Country Life in South China: The Sociology of Famlism: Phoenix Village, Kwantung China*. New York: Columbia University Press.

〈日本語〉

稲澤努 2016 「現代中国の「漁民」と宗族——広東省東部汕尾の事例から」瀨川昌久・川口幸大編『宗族』と中国社会——その変貌と人類学的研究の現在』風響社、一九七—二二二頁

賈玉龍 2017 「人類学の親族論における宗族研究の再考」

『北海道民族学』第一三号、一五—三〇頁

兼城糸絵 2016 「現代中国における移民と宗族——福建省福州市の事例から」瀨川昌久・川口幸大編『宗族』と中国社会——その変貌と人類学的研究の現在』風響社、二二三—二六二頁

川口幸大 2016 「宗族の形成、変遷そして現在——広東省珠江デルタの一宗族の事例から」瀨川昌久・川口幸大編『宗族』と中国社会——その変貌と人類学的研究の現在』風響社、二六三—二九二頁

- 秦兆雄 2005 『中国湖北農村の家族・宗族・婚姻』風響社
- 秦兆雄 2016 「宗族制度と宗族組織——湖北省の事例」瀨川昌久・川口幸大編『〈宗族〉と中国社会——その変貌と人類学的研究の現在』風響社、九一—一三六頁
- 瀨川昌久 1991 『中国人の村落と宗族——香港新界農村の社会人類学的研究』弘文堂
- 瀨川昌久 1996 『族譜——華南漢族の宗族・風水・移住』風響社
- 瀨川昌久 2004 『中国社会の人類学——親族・家族からの展望』世界思想社
- 瀨川昌久 2016 「宗族研究史展望——二〇世紀初頭の「家族主義」から二一世紀初頭の「宗族再生」まで」瀨川昌久・川口幸大編『〈宗族〉と中国社会——その変貌と人類学的研究の現在』風響社、一五—六一頁
- 長沼ややか 2016 「現代中国に息づく親族組織——水上居民の祖先祭祀からの分析」瀨川昌久・川口幸大編『〈宗族〉と中国社会——その変貌と人類学的研究の現在』風響社、一七—一九六頁
- 牧野巽 1985 『牧野巽著作集』第六卷、御茶の水書房
- 横田浩一 2016 「社会的実践としての宗族復興——広東省東部潮汕地域の族譜編纂事業を事例として」『東北アジア研究』第二〇号、三九—五八頁
- 吉原和男 2000 「血縁」の再構築——同姓団体の生成とその社会的機能」吉原和男・鈴木正崇・末成道男編『〈血縁〉の再構築——東アジアにおける父系出自と同姓結合』

風響社、一五一—四三頁

〈中国語〉

陳其南 1985 「房与伝統中国国家族制度——兼論西方人類学的中国国家族研究」『漢学研究』第三卷第一期、一二七—一八四頁

林耀華 1936 「從人類学的觀點考察中国宗族鄉村」『社会学界』第九卷、一二五—一四二頁

林耀華 2000 (1935) 『義序的宗族研究』新知三聯書店